



PETR SLOVÁČEK

UNIwersytet Śląski w Opawie

LECH RUBISZ

UNIwersytet Opolski

**PRZEMOC JAKO KONSTYTUTYWNY ELEMENT TEORII
POLITYCZNOŚCI. CARL SCHMITT A TZW. KWESTIA
ŻYDOWSKA**

W ogólnych rozważaniach na temat przemocy nie sposób pominąć kwestii przemocy absolutnej, którą nazistowskie Niemcy zastosowały na niespotykaną w dziejach skalę w stosunku do mniejszości żydowskiej. Dla wielu filozofów i intelektualistów, jak na przykład Hannah Arendt czy Emmanuel Levinas, jest Holocaust wydarzeniem na tyle bezprecedensowym, że do opisu kondycji człowieka w świecie tradycyjne kategorie filozoficzne okazują się niewystarczające, że wobec tego doświadczenia cywilizacyjnego może lepiej jest zachować milczenie. Nie dla wszystkich jednak Holocaust oznaczał zwycięstwo przemocy absolutnej i uniwersalne, dotykające nas samych okaleczenie człowieczeństwa. Właśnie do tej drugiej grupy, widzących Zagładę jako rezultat dających się racjonalnie wyjaśnić procesów historycznych, należy Carl Schmitt, prawdopodobnie najbardziej kontrowersyjna i zagadkowa postać historii myśli politycznej XX wieku. W swoich notatkach z okresu powojennego, opublikowanych pośmiertnie w 1991 roku pod nazwą *Glossarium*, nie tylko nie wyraża on choćby minimalnego współczucia wobec żydowskich ofiar nazistowskiego

szaleństwa, ale wręcz usprawiedliwia zbrodnie teo-historycznymi uzasadnieniami [Schmitt 1991, 45]¹.

Kwestia przemocy bardzo ściśle łączy się z nazwiskiem Carla Schmitta z dwóch powodów. Po pierwsze, jest on autorem znanej teorii polityczności. Teoria ta posługuje się kategoriami wroga i przyjaciela, a równocześnie wyodrębnia dwa sposoby myślenia — polityczne i neutralne. Istotny jest tu fakt, że Schmittowskie pojmowanie polityczności, zwłaszcza prefiguracja politycznego wroga, naznaczona jest trwale obecną możliwością przemocy. Po drugie, Carl Schmitt nie tylko nie był niezaangażowanym naukowcem i teoretykiem, jak twierdził choćby w Norymberdze [Bendersky 1987, 107], ale był wręcz aktywnym prześladowcą Żydów [Gross 2005; Motschenbacher 2000, 288–301]. Jego pozycja prawnika była w tym sensie nieporównywalnie ważniejsza niż ta, którą na przykład zajmował filozof M. Heidegger [Mehring 2009, 359]. Warto zaznaczyć, że faza legislacyjna, pozbawiająca praw obywatelskich określoną grupę obywateli, była niezbędna z punktu widzenia ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej [Zarka 2005, 4]. Wyniki badań z ostatnich lat świadczą ponadto, że swój antysemityzm ujawniał Schmitt nie tylko w propozycjach praktyk legislacyjnych, lecz także na płaszczyźnie teorii, i to znacznie wcześniej niż przed 1933 rokiem.

Powyższe hipotezy otwierają drogę do analizy uniwersalnego problem Holocaustu jako przemocy absolutnej z perspektywy roli intelektualisty Carla Schmitta i jego teorii politycznej. Poprzez analizę zarówno teorii polityczności, jak również jej przesłanek antropologicznych i teologicznych chcemy w dalszej części tekstu wykazać, iż C. Schmitt miał ambicję, aby stworzyć teoretyczne podstawy uznania Żydów za wrogów narodu niemieckiego, którym to

¹ Opublikowanie notatek *Glossarium* w roku 1991 przyniosło wyraźną zmianę w ocenie charakteru antysemityzmu C. Schmitta. Apologetyczna pozycja H. Quaritscha, J. Benderskiego i na przykład G. Maschkiego jest dzisiaj raczej nie do utrzymania. Główne pytanie dotyczące jego teorii politycznej czy filozofii politycznej brzmi: czy są one organicznie antysemitskie? [Quaritsch 1989, 13–16; Quaritsch 1988, 13; Bendersky 1983, 242; Maschke 2012, 179–215]. Do sposobów usprawiedliwienia przemocy nazistowskiej poprzez antysemityzm zob. [Mehring 2009, 359–378].

wrogom w dodatku nie może być okazana jakakolwiek litość². Tezę artykułu można zamknąć w następującym zdaniu: tak polityczna teoria, jak i polityczna teologia (religia polityczna) C. Schmitta są rdzennie antysemityczne, a to dlatego, iż polityczność sama ma swojego wroga i że posługuje się taką jego konstrukcją, którą można rozumieć jako zrjonalizowaną formę zsekularyzowanego stereotypu antysemitycznego kształtującego się w środowisku niemieckiego katolicyzmu drugiej połowy XIX wieku, z którego Schmitt się przecież wywodził.

1. Antropologia negatywna i teoria polityczności

Już wczesne teksty C. Schmitta, takie jak *Wartość państwa i znaczenie jednostki* (*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 1914) czy *Nordlicht* (1916) ukazują i wyrażają swoistą antropologiczną postawę, która zwłaszcza w okresie międzywojennym zyskała bardziej konkretny kształt, a także ważne miejsce w jego teorii polityki, aczkolwiek w mniej zauważalnej postaci [Schmitt 2004; Schmitt 2009].

W kluczowych tekstach z okresu Republiki Weimarskiej, a wówczas Schmitt staje się znaczącą postacią niemieckiego życia intelektualnego, *Dyktaturze* (*Die Diktatur*) i *Politycznej Teologii* (*Die politische Theologie*) stwierdza on, że każda polityczna teoria lub filozofia może być kwalifikowana według kryterium wizji człowieka: wizji optymistycznej, w której człowiek jest z natury dobry oraz wizji pesymistycznej, zgodnie z którą człowiek jest z natury zły. *Wartość państwa* i *Nordlicht* niewątpliwie zbliżają się swoją oceną jednostki do drugiego typu myślenia politycznego. W *Nordlicht* Schmitt wyraźnie akcentuje bezmiar ludzkiego egoizmu, który z wykorzystaniem nowoczesnych środków technicznych został wyzwolony z tradycyjnych więzi religii i posłuszeństwa³. W przestrzeni społecznej ukształtowanej przez nowoczesnego człowieka nie ma sensu mówić o wolności, gubi się ona bowiem za powszechnym dążeniem do zaspokojenia w zasadzie

² „Denn Juden bleiben immer Juden. Während der Kommunist sich bessern und ändern kann. Das hat nichts mit nordischer Rasse usw. zu tun. Gerade der assimilierten Jude ist der wahre Feind.“ [Schmitt 1991, 18]

³ „Sie wollen den Himmel auf der Erde, den Himmel als Ergebnis von Handel und Industrie, der tatsächlich hier auf der Erde liegen soll, in Berlin, Paris oder New York, einen Himmel mit Badeeinrichtungen, Automobilen und Klubsesseln, dessen heiliges Buch der Fahrplan wäre.“ [Schmitt 2009, 60]

wszelkich chęci i zachcianek indywidualnych — pisze Schmitt. Należy zwrócić uwagę, iż refleksja antropologiczna snuta w *Nordlicht* dotyczy człowieka nowoczesnego, którego wartość i miejsce w społeczeństwie określane są według Schmitta głównie miarą jego efektywności. Efektywność ujednocza również przestrzeń społeczną za pomocą odpowiedniego dla niej prawa.

Tę pesymistyczną wizję człowieka należy analizować w zestawieniu z wcześniejszym tekstem *Wartość państwa*. Osią przemyśleń jest w nim stosunek jednostki do państwa i prawa. Właściwym podmiotem prawa, którego Schmitt bliżej albo pozytywnie nie określa, jest państwo⁴. Dowiadujemy się przede wszystkim, iż rola państwa polega na urzeczywistnianiu prawa poprzez siłę w zmiennym i niestałym świecie jednostki. Jednostka staje się więc konstruktem nie własnej niezmiennej natury czy zasad uniwersalnych, lecz prawa za pośrednictwem państwa. Państwa rozumianego w tym kontekście jako siła hamująca ludzki egoizm oraz wyrastającą z niego anarchię; jako siła wnosząca do bytu pospolitego pewną miarę uporządkowania i homogeniczności. Wyrażone w tekście stanowisko antropologiczne wydaje się jednoznaczne: jednostka nie jest celem, a jej znaczenie jest zredukowane przez stosunek do państwa⁵. Mówiąc precyzyjnie: jednostka determinowana swoimi indywidualnymi potrzebami nie jest celem.

W *Wartości państwa* autor ustanawia następującą hierarchię: prawo (*Recht*), państwo i jednostka. Schemat ten, świadomie przeciwstawiający jednostkę emancypującej tradycji sokratejskiej i chrześcijańskiej, pozostaje trwałą charakterystyką politycznego myślenia Schmitta. Pozostaje mimo pewnych korekt, które wprowadził w późniejszych okresach swojej twórczości, po głębszym przemyśleniu

⁴ „In der Mitte dieser Dreiteilung steht der Staat. ... In ihm als Konstruktionspunkt, wird das Recht als reiner Gedanke zum Recht als irdischen Phänomen. Der Staat ist danach das Rechtsgebilde, dessen Sinn ausschließlich in der Aufgabe besteht, Recht zu verwirklichen, ein Zustand der äußeren Welt herbeizuführen, ...“ [Schmitt 2004, 56]

⁵ „Jeder Wert, der mit dem einzelnen Menschen verknüpft werden kann, besteht in der Hingabe an der überindividuellen Rhythmus einer Gesetzlichkeit.“ [Schmitt 2004, 93i 89]

relacji między jednostką, prawem i mocą polityczną⁶. Z punktu widzenia analizowanego problemu warto już teraz zaznaczyć, że podany schemat, wraz z relacjami między jego elementami, będzie dla Schmitta kluczowy w usprawiedliwieniu instrumentów prawnych, które w swej konsekwencji prowadziły do realizacji przemocy i to w jej historycznie najbardziej wynaturzonej postaci. Zanim jednak do tego dojdziemy, musimy w tekstach z okresu międzywojennego prześledzić ewolucję jego poglądów na temat kolejno — prawa, państwa i jednostki.

W *Wartości państwa* Schmitt nie mówi o konkretnej postaci prawa. W okresie powstania tego tekstu dają się w nim zauważyć pewne wpływy pozytywizmu prawniczego, który w latach przed pierwszą wojną światową kształtował główny nurt filozofii prawa w Cesarstwie [Seitzer 2008; Wolin 1990; Schwab 2008]. Oznaki tego jeszcze znaczącego wpływu pozytywistycznej myśli prawniczej w kwestiach relacji prawa do mocy politycznej można dostrzec w tych fragmentach, w których Schmitt nie zakłada jeszcze, iż prawo jest konsekwencją siły [Schmitt 2004, 35] czy wręcz zdaje się rozumieć państwo jako konstrukcję prawną [Schmitt 2004, 56]. W każdym razie, do takiego wniosku upoważnia częste traktowanie prawa jako niezależnego od filozofii czy etyki.

Carl Schmitt w okresie międzywojennym rozwija i uściśla swoje ujęcie prawa i państwa w stosunku do zaprezentowanego w *Wartości państwa*. Dotychczasowa raczej negatywna ocena jednostki, zwłaszcza człowieka nowoczesnego, pozostaje, a nawet przez połączenie z teorią polityczności dochodzi do jej intensyfikacji. Prawo staje się w kontekście decyzyzjonizmu, jak formułuje to sam Schmitt w *Politycznej teologii* (1923), prawem sytuacyjnym [Schmitt 2004b, 19]. Ponadto, według niego, wszystkie pojęcia i kategorie polityczne mają charakter polemiczny⁷. Oznacza to, że w celu ich wyjaśnienia i

⁶ Trzeba zwrócić uwagę na to, że u Schmitta staje się człowiek radykalnie *zoon politykon*. Problem może polegać na tym, iż temu oto ustaleniu nie towarzyszy *daimonion* Sokratesa, *metafizyka* Arystotelesa albo Biblia chrześcijan.

⁷ „Alle Begriffe der geistigen Sphäre, einschließlich des Begriffes Geist, sind in sich pluralistisch und nur aus der konkreten politischen Existenz heraus zu verstehen. (...) Erstens haben alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen polemischen Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äußernde) Freund-Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen

zrozumienia powinniśmy wziąć pod uwagę to, kim jest oponent. A oponentem sytuacyjnie rozumianego prawa jest pozytywizm i normatywizm prawny reprezentowany w okresie międzywojennym głównie przez Hansa Kelsena, autora czystej teorii prawa [Kelsen 1927; Jacobson 2000]. Schmitt stawia Kelsenowi głównie dwa zarzuty. Po pierwsze, koncepcja prawa Kelsena nie uwzględnia sytuacji wyjątkowych, które wymagają decyzji o stanie wyjątkowym. Słynne pierwsze zdanie z *Politycznej teologii* brzmi: „Suwerenem jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”. Powody tego stanu nie mogą być, według Schmitta, określone normą, bowiem u podstaw wszelkiego prawa leży decyzja, nakaz. Po drugie, Kelsen redukuje państwo do systemu prawnego, przez co odsuwa kwestię suwerenności do pozaprawnej płaszczyzny i w ten sposób dąży do jej zupełnej eliminacji. Państwo prawne (*Rechtsstaat*), które jest urzeczywistnionym celem normatywizmu, głównie Kelsena, wyzbywa się suwerenności na rzecz abstrakcyjnego prawa (tutaj: w sensie *Gesetz*). Tym samym w *Politycznej teologii* Schmitt na nowo otwiera kwestię podstaw prawa i podstaw suwerenności. Dwa bardzo ściśle ze sobą połączone tematy w kontekście Niemiec po 1918 roku⁸.

W ramach dyskusji Schmitta z Kelsenem należy zwrócić uwagę na jej dwa charakterystyczne aspekty: a) Schmitt powraca do problematyki wolności i autonomii jednostki; b) sytuacyjnie rozumiane prawo wiąże z miejscem (*Ort*).

Ad. a). Aczkolwiek czysta teoria prawa Hansa Kelsena należy do nurtu pozytywistycznego, w którym prawo trzeba ujmować jako dziedzinę autonomiczną, to jego stanowisko w odniesieniu do politycznej mocy zgodne jest z pojęciem wolności jednostki u Kanta. Wolność, jako fundamentalna kategoria politycznej filozofii, nie polega

Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt. Worte wie Staat, Republik, Gesellschaft, Klasse, ferner: Souveränität, Rechtsstaat, Absolutismus, Diktatur, Plan, neutraler oder totaler Staat usw. sind unverständlich, wenn man nicht weiß, wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll.“ [Schmitt 2004, 77]

⁸ Konstytucja Republiki Weimarskiej jest według Schmitta konstytucją państwa prawnego (*Rechtsstaat*), która nie jest wyrazem woli narodu niemieckiego co do swojej formy politycznej, ale rezultatem przymusu międzynarodowego, a konkretnie Traktatu Wersalskiego. Ponadto konstytucja ta nie odzwierciedla przemian społecznych zachodzących od 1848 roku [Schmitt 1995a].

na nieobecności granic prawnych. Przestrzeń wolności występuje tylko tam, gdzie do jej życia nie wkracza samowola innej jednostki. Z tej oto perspektywy jest decyzyjizm Schmitta — można tu przytoczyć [?] słynne dictum T. Hobbesa: *non veritas, auctoritas facit legem* — antytezą zarówno teorii Kelsena, jak i politycznej filozofii Kanta, w której jednostkę trzeba rozumieć jako autonomiczną i jako *telos*.

Ad. b). *Polityczną teologię* trzeba czytać w związku z *Formą rzymskiego katolicyzmu*. W tekście tym Schmitt próbuje pokazać różnicę w myśleniu prawnym. Przeciw abstrakcyjnemu, z konkretnym obszarem nie powiązanemu prawu instrumentalnemu, wychwala świadome swojej tradycji prawo [Schmitt 2008, 18]. W późniejszym okresie będzie tę oto różnicę ujmować terminami *Gesetz* i *Nomos* [Schmitt 1995b, 579]. Dla naszej analizy ważne jest to, że teoria Kelsena jest dla Schmitta teorią, w ramach której jest prawo rozumiane w znaczeniu *Gesetz*. W tym sensie państwo prawa (*Rechtsstaat*) ze swoimi podstawowymi prawami jednostki jest tylko *Gesetzstaat*, w którym legalność zastąpiła legitymizację.

Opisane różnice pomiędzy Schmittem i normatywizmem dotyczą nie tylko teorii prawa, lecz łączą wcześniejsze rozważania nad stosunkiem prawa, państwa i jednostki z tekstami z okresu po 1933 roku. Normatywizm prawny zasadniczo zmienił charakter legitymizacji mocy politycznej. W miejsce legitymizacji dynastycznej — z zasadą *cuius regio eius religio* — weszła legalność uznająca prawa obywatelskie jako niezależne od pochodzenia czy przynależności religijnej, oraz uznanie sfery publicznej za sferę autonomiczną. Jeżeli spojrzymy na proces emancypacji człowieka zachodzący w myśleniu normatywistycznym, perspektywy *Wartości państwa*, to dojdziemy do wniosku, że Schmitt — kierując się swoją antropologią negatywną — rozumie ów proces jako upadek prowadzący do wewnętrznej anarchizacji państwa.

Zasadnicze odejście Schmitta od normatywizmu widać w słynnym tekście *Pojęcie polityczności*, który można potraktować jako tekst przejściowy do jego już otwarcie przeciw Żydom nastawionej twórczości z okresu nazistowskiego [Schmitt 1927; Schmitt 1928; Schmitt 1932, Schmitt 1933a; Meier 1995, 6; Skarżyński 2012, 63–69]. W wersji z 1932 roku Schmitt stwierdza, że kategorie przyjaciela i wroga konstytuują autonomiczną domenę polityki, stojącą obok

domeny religii, ekonomii i etyki [Schmitt 1932, 25]. W wersji z 1933 roku staje się polityczność domeną znacząco głębszą⁹ — tym, co polityczne, może stać się cokolwiek, jeżeli doprowadzi do rozróżnienia przyjaciela od wroga¹⁰. Tekst ten podkreśla priorytet polityczności, stanu opartego na antagonizmie, rzeczywistości, która antagonizmem wręcz żyje. Nawet w swojej strukturze tekst z 1933 roku nie pozostawia złudzeń co do poglądu autora na relacje między politycznością a państwem. Słynne zdanie rozpoczynające wersję z 1932 roku („Pojęcie państwa zakłada pojęcie polityczności”) odsuwa się na margines — państwo już stoi w cieniu partii.

Wrogiem są ci, którzy zagrażają naszej egzystencji. Są wrogiem śmiertelnym, trwałym zagrożeniem naszego fizycznego bytu¹¹. Jeszcze w 1932 roku wróg i przyjaciel oznaczają tylko największą miarę rozłączenia i połączenia. Już jednak w wersji z 1933 *obcy (Fremde)* i nie *wróg (Feind)* oznaczają największą intensywność odróżnienia. W tym samym duchu połączenie zmienia się na zjednoczenie, a decyzja (*Entscheidung*) na rozróżnienie (*Unterscheidung*) [Schmitt 1933, 8; Gross 2005, 65—67].

W kontekście interesującego nas zagadnienia przemocy należy podkreślić trzy ważne aspekty teorii polityczności. Po pierwsze jest polityczność autentycznym obszarem życia człowieka. W *Pojęciu polityczności* Schmitt pisze, że idea świata pokojowego nie jest logicznie problematyczna, że można sobie taki świat wyobrazić, byłby nawet

⁹ „Die reale Freund-Feind-Gruppierung ist seismäßig so stark und ausschlaggebend, daß der nichtpolitische Gegensatz in demselben Augenblick, in dem er diese Gruppierung bewirkt, seine bisherigen „rein“ religiösen, „rein“ wirtschaftlichen, „rein“ kulturellen Kriterien und Motive zurückstellt ...“ [Schmitt 1933, 2]

¹⁰ „Wenn selbst die Gegensätze von Gut und Böse, Schön und Häßlich oder Nützlich und Schädlich nicht ohne weiteres und einfach dasselbe sind und nicht unmittelbar aufeinander zurückgeführt werden, so darf der weit tiefere Gegensatz von Freund und Feind noch viel weniger mit einem jener anderen Gegensätze verwechselt oder vermengt werden.“ [Schmitt 1933, 7]

¹¹ „Feind ist also nicht der Konkurrent oder der Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d. h. der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind ist nur der öffentliche Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch öffentlich wird. Feind ist *hostis*, nicht *inimicus* im weiteren Sinne; *πολέμιος*, nicht *ἐχθρός*.“ [Schmitt 1932, 27]

bardzo przyjemny czy zabawny. W jego ramach zniknęłyby jednak *powaga* ludzkiego życia. Jest to organiczne nawiązanie do rozważań w *Wartości państwa* i *Nordlicht*, opisujących człowieka okresu końca XIX i początku XX wieku jako istotę zniewoloną przez swoje najniższe potrzeby.

Po drugie, identyfikacja wroga jest ważna dla określenia własnej tożsamości politycznej czy narodowej. Tutaj możemy także skorzystać z wcześniejszych prac Schmitta: *Wartości państwa* i *Rzymskiego katolicyzmu*. W pierwszej państwo jest ujęte jako instytucja urzeczywistniająca prawo i kształtująca jednostkę. W drugiej zaś Schmitt wyraźnie zaznacza, iż prawo powinniśmy rozumieć w kontekście tradycji europejskiej jako prawo połączone z konkretnym obszarem.

Po trzecie, nawet polityczność ma swojego wroga — normatywizm i liberalizm — dążącego do neutralizacji polityki, do zniesienia wagi decyzji politycznej [Balke 2003].

Wymienione tu w trzech punktach aspekty polityczności moglibyśmy odczytywać jako konstrukcję tworzącą swoistą, neutralną teorię polityczną, a w konsekwencji jako alternatywne, rzekomo realistyczne podejście do polityki. Historyczne doświadczenia oraz praktyczny wymiar rozważań Schmitta może jednak prowadzić do zgoła odmiennych wniosków. I nie chodzi tu tylko o zdarzające się w historii nadużycia, wypaczanie przez praktyczną politykę przemyśleń intelektualisty. To, jak swoją teorię Schmitt po 1933 roku rozwijał oraz jakie formułował postulaty, świadczy, że nie chodziło tylko o naukowe teoretyzowanie.

2. Aplikacja przesłanek po 1933 roku

Główną strategią apologetyczną stosowaną wobec C. Schmitta jest odrębne traktowanie jego twórczości z okresu od 1933 do 1945 r. Zgodnie z tą strategią, a wpisują się w nią np. H. Quaritsch, G. Maschke i J. Bendersky, stosunek Schmitta do reżimu nazistowskiego motywowany był zwykłym oportunizmem, ambicją zrobienia kariery naukowej czy też strachem przed prześladowaniami. R. Gross w swojej analizie argumentacji apologetycznej dowodzi jednak, że oportunizm

rzeczywiście odgrywał u niego pewną rolę, ale właśnie przed 1933 rokiem, kiedy z powodów taktycznych nie należało ujawniać przekonań antysemitycznych w środowisku akademickim, ponieważ ważne pozycje zajmowali w nim uczeni pochodzenia żydowskiego. Opublikowanie *Glossariów*, dzienników i korespondencji osobistej potwierdza opinię, że antysemityzm stanowił trwałą część myślenia Schmitta i że na jego twórczość trzeba patrzeć, nie wnosząc owych *Zäsuren*. Nawiązując do takiego podejścia do twórczości Schmitta, poddamy analizie trzy teksty okresu nazistowskiego oraz ich związek z twórczością wcześniejszą.

Pierwszy tekst, pt. *Dobre prawo niemieckiej rewolucji* [Schmitt 1933b]¹², pochodzi z 1933 roku, a opublikowany został w czasopiśmie nazistowskim *Deutsche Beobachter* kilka dni po wstąpieniu Schmitta do NSDAP. Jego autor opisuje przemiany w Niemczech po 1933 roku jako proces przebudzenia się narodu niemieckiego, dzięki którym naród ów uświadamia sobie swój swoisty charakter. Tego procesu jednak nie wolno traktować jako czegoś oczywistego. Przeszkodą na drodze do jego realizacji jest ingerencja, polegająca głównie na forsowaniu *legalności* (*Legalität*) i równości wobec prawa elementów obcych, które w owej swoistości się nie mieszczą, a wręcz ją wypaczają.

Analiza przywołanego artykułu uświadamia trzy istotne aspekty myślenia jego autora: a) odrzuca on równość wobec prawa na podstawie przesłanki istnienia czegoś takiego, jak typowo niemiecki charakter czy duch (*Geist*). C. Schmitt przyłącza się do antyrewolucyjnej tradycji politycznego myślenia już w ostatniej części *Teologii politycznej*, gdzie pokazuje swój pozytywny stosunek do katolickiego teoretyka polityki Donoso Cortésa. Oprócz tego Schmitt przychylnie odnosił się do Charlesa Maurasa, głównej postaci nacjonalistycznej i antysemitycznej *Action Française*, której czasopismo wyraźnie cenił; b) uważał on, iż zwolennicy legalności, których reprezentantem był głównie Kelsen, ze względu na dążenie do eliminacji suwerena stanowią zagrożenie dla „rozwoju” niemieckiej jedności politycznej; c) sposobu myślenia i poglądów tych ludzi nie można zmienić, a to dlatego, że jak dowiadujemy się z lektury *Wartości państwa*, charakter

¹² Obok omawianego artykułu Schmitta znajduje się komentarz do tzw. aryjskich paragrafów (*Die Wiederherstellung des Berufsbeantentums*) i tekst informujący o paleniu książek na niemieckich uniwersytetach. Jako całość możemy to odczytać jako odrzucenie idei 1789 roku.

człowieka jest zależny od prawa, w którego ramach człowiek został ukształtowany. Jeżeli ma jakikolwiek sens myśleć o naturze człowieka u Schmitta, jest ona nieokreślona, otwarta na kształtowanie. Dlatego właśnie decydującą wagę uzyskuje jej kontekst.

Drugi interesujący nas tekst, *Państwo, ruch i lud* [Schmitt 1933c, 9], zawiera fragment, który wymaga cytowania w całości:

Die verschiedenen Völker und Rassen sind verschiedenen Denktypen zugeordnet, und mit der Vorherrschaft eines bestimmten Denktypus kann sich eine geistige und damit politische Herrschaft über ein Volk verbinden. Es gibt Völker, die ohne Boden, ohne Staat, ohne Kirche, nur im »Gesetz« existieren; ihnen erscheint das normativistische Denken als das allein vernünftige Rechtsdenken und jede andere Denkart unbegreiflich, mystisch, phantastisch oder lächerlich. Das germanische Denken des Mittelalters dagegen war durch und durch konkretes Ordnungsdenken.

C. Schmitt precyzuje tu swój stosunek do „myślenia żydowskiego”, które jest — według niego — zupełnie odmienne od wszystkich pozostałych sposobów myślenia, albowiem nie jest powiązane z obszarem, państwem i Kościołem. Warto podkreślić, iż w jego oczach żydowski „*Denktypus*” nie jest jedną z wielu możliwości, ale zupełnie odmiennym ukształtowaniem człowieka.

Finalną postać przedstawionego wyżej wykluczenia, sytuującego Żyda i jego specyficzny typ myślenia poza historią, napotykamy w ostatniej pracy Schmitta *Leviathan w teorii państwa u Thomasa Hobbesa* [Schmitt 2012, 18], z której również znamieny fragment warto zacytować:

Im besonderen kämpft der Leviathan, das sind die Seemächte, gegen die Landmächte, den Behemoth. ... Die Juden aber stehen daneben und sehen zu, wie die Wölker der Erde sich gegenseitig töten; für sie ist dieses gegenseitige, Schächten und Schlachten' gesätzmäßig und ‚koscher‘. Daher essen sie das Fleisch der getöteten Völker und leben davon.

Komentarz Schmitta do *Lewiatana* powstaje w 1938 roku. Jego sytuacja w porównaniu z rokiem 1936, kiedy to został zaatakowany przez czasopismo *Die schwarze Korps*, ustabilizowała się; otóż nie musiał już powtarzać swojego poglądu o podziale gatunku ludzkiego. Wagę tego tekstu uświadamiamy sobie, a wymowę lepiej rozumiemy, jeśli zestawimy go z rozważaniami na temat celu posługiwania się słowem ludzkość zawartymi w *Pojęciu polityczności*. Stwierdza tam on, że

dopiero uniwersalne myślenie, polegające na wykluczeniu pewnej grupy ludzi z zakresu *Menschheit*, może prowadzić do celowego i absolutnego wyniszczenia wykluczonych [Schmitt 1932, 51]. Coś takiego (Holocaust) rozpoczyna się w 1941 roku. Z komentarza do *Lewiatana* jasno wynika, że nie chodzi w nim o nic innego jak eliminację padlinożerców.

3. Teologia polityczna Carla Schmitta jako religia mocy politycznej

Już współcześni C. Schmittowi, jak na przykład H. Ball i L. Strauss, stwierdzali, że w centrum jego teorii politycznej stoi w istocie polityczna teologia [Ball 1924; Strauss 1995, 91–119]. Zasługująca na uwagę interpretacja H. Meiera tę opinię wspiera [Meier 1995]. Według niego Schmitta nie można zrozumieć bez uświadomienia sobie jego teologicznego charakteru. Stwierdzenie to jest jednak problematyczne przede wszystkim z tego powodu, iż teologia polityczna może być rozumiana różnie. Możemy się z Meierem zgodzić w tym, że w centrum myślenia Schmitta tkwi teologia polityczna, jednak według naszej opinii w nieco innym znaczeniu.

Teologia polityczna oznaczać może: a) ogólnie jakąkolwiek relację pomiędzy religią a polityką [Assman 2003, 13]; b) relację zależności polityki od teologii — teologia stawia polityce granice, do których ta musi się dostosować, teologia jest źródłem wypowiedzi o charakterze normatywnym i w tym oto sensie występuje jako ważniejsza od prawa albo nakazów wywodzących się z mocy politycznej; c) stosunek zależności teologii od polityki — teologia jest narzędziem polityki i dostosowuje się do jej celów (w literaturze jest ten rodzaj zależności ujęty także jako polityczna teologia w antycznym znaczeniu, religia polityczna czy także *teologia civilis*) [Kosłowski 1983; Lieberg 1982]); d) akcent na fundament religijny polityki w przeciwieństwie do filozofii politycznej [Meier 2006]; e) socjologię pojęć politycznych — wszystkie pojęcia polityczne są zsekularyzowanymi ujęciami teologicznymi [Böckenforde 1983].

Ze względu na szeroki zasięg pierwszego znaczenia teologii politycznej nie będziemy go uwzględniać. Wszystkie pozostałe jednak posiadają dla oceny Schmitta niezastąpione, pozytywne i negatywne, znaczenie i można opisać je w następujący sposób.

Po pierwsze w decyzjonizmie Schmitta fundamentem decyzji politycznej nie może być postawa filozoficzna, lecz wyłącznie wiara. Legitymizacja suwerena polega na tym, że zdolny jest do ostatecznej decyzji. Jednak zdolność ta bazuje również na tym, czy jest przez obiekty mocy politycznej odbierana jako legitymizowana, lub bardziej precyzyjnie, czy wierzy się w jej środki legitymizujące. W ten sposób nawet filozofia polityczna jest zdolna kreować ład polityczny tylko w tej mierze, w jakiej istnieje wiara w rozum ludzki.

Po drugie stosunek Schmitta do teologii chrześcijańskiej jest problematyczny [Wacker 1994; Laak 2002, 227–229; Metz 2006, 252–257] — można nawet powiedzieć, że jest luźny i niekonsekwentny¹³. Pokazuje to nie tylko jego życie osobiste, lecz także instrumentalne wykorzystywanie Biblii. Do najważniejszych przykładów takiej instrumentalizacji można zaliczyć akcentowanie grzechu pierworodnego czy identyfikację *katechonu* (tego, co hamuje wystąpienie Antychrysta) z mocą polityczną w jej historycznie zmiennych postaciach (np. państwo, partia, Rzesza).

Po trzecie teologia polityczna w sensie socjologii pojęć politycznych również służy celom polityki, a konkretnie celom wyróżnienia przeciwstawnych sposobów myślenia, jak zaznaczyliśmy wyżej, aczkolwiek na rzekomo neutralnej płaszczyźnie.

Przytoczone opisy znaczeń politycznej teologii Schmitta możemy podsumować stwierdzeniem, że jest on teologiem mocy politycznej, politycznym teologiem w antycznym znaczeniu. Moc polityczna jest główną wartością i jej wróg, a jak zauważyliśmy wyżej, z nim utożsamia Żydów, jest wrogiem w najgłębszym znaczeniu tego słowa — Żyd jest wrogiem tego, co polityczne.

3. Podsumowanie

¹³ „Die Berufung auf Kirche und Katholicismus bleibt rein äußerlich, so daß festgestellt werden muß: Im Zentrum von Carl Schmitts Denken stehen nicht Kirche und Christlicher Glaube, sondern allein die Macht des Staates, die es zu rechtfertigen gilt. Die Kirche kann hier letztlich Konkurrenz sein. Dem Staatsrechtler geht es einzig und allein um den starken Staat und dessen Einheit, sprich um die Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit von Religion und Politik, wie sie die Heidnische Antike noch kannte, das Christentum jedoch notwendig zerstören mußte.“ [Motschenbacher 2000, 360]

C. Schmitt był wyznawcą katolicyzmu. We własnej opinii należał do stygmatyzowanej mniejszości religijnej, która czuła się tradycyjnie bardzo zagrożona zarówno ze strony protestanckiej, jak i ze strony procesów sekularyzacyjnych zachodzących w XIX wieku [Hüsmert 1997, 3–6]. Na skutek reakcji obronnej środowisko katolickie stworzyło pewną formę antysemityzmu politycznego, który możemy scharakteryzować poprzez cztery funkcje: obronną — przeciw modernizacji; ideologiczną — proponuje uproszczone postrzeganie świata i procesów w nim zachodzących; zjednoczeniową — powodującą homogenizację środowiska; kompensacyjną — eliminującą uczucie niższości; konkurencyjną — w kontekście polityki Zentrum [Blaschke 1995, 94–105; Gross 2005, 2003].

Antysemityzm Schmitta ujawnia się na dwóch płaszczyznach. Tej osobistej, duchowej oraz intelektualnej, teoretycznej. Obydwie są strukturalnie nierozłączne i obecne w różnym czasie i w różnych formach jego twórczości. Antysemityzm ów zbudowany został na stereotypach chrześcijańskich i posługuje się nimi, ale jego motywacja nie jest teologiczna czy katolicka [Mehring 1989, 52] — spełnia tylko funkcję instrumentalną. W tym oto sensie możemy antysemityzm Schmitta rozumieć jako zsekularyzowany stereotyp sięgający korzeniami jego katolickiego środowiska, któremu stopniowo nadaje on również polityczno-teoretyczny kształt. Mówiąc bardziej precyzyjnie, jego konstrukcja wroga polityczności (Żyda) jest zracjonalizowanym odbiciem stereotypów przynależnych do katolickiego środowiska drugiej połowy XIX wieku.

Zdaniem Yves Charles Zarki, właśnie prawnicy czy teoretycy prawa odgrywali na początku procesu prowadzącego do całkowitego wyniszczenia decydującą rolę. Możemy więc stwierdzić, że także na początku drogi do absolutnej przemocy stoi podobna konstrukcja wroga jako ta, którą odnajdujemy u Schmitta [Zarka 2005, 4]. Jehuda Bauer dodaje, że ten typ myślenia „religijnego” bez religii chrześcijańskiej legł u podstaw ideologii nazistowskich elit, które odrzuciły humanistyczną tradycję europejską [Bauer 2009, 66].

Petr Slovák, Lech Rubisz
Przemoc jako konstytutywny element teorii polityczności. Carl Schmitt a tzw. kwestia żydowska

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, Jan, 2003, *Monotheismus als Politische Theologie*, [w:] Jürgen Brokoff (red.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen in 20. Jahrhundert*, Wien: Ferdinand Schöningh, ss. 13–29.
- Balakischnan, Gopal, 2002, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London: Verso.
- Balke, Friedrich, 2003, *Politische Existenz und „bloßes Leben“*. Zur Selektivität des Politischen am Beispiel Carl Schmitts, [w:] Medardus Brehl, Kristian Platt (red.), *Feindschaft*, München, Wilhelm Fink Verlag, ss. 53–70.
- Bauer, Jehuda, 2009, *Úvahy o holokaustu*, przeł. Tomáš Vrba, Praha: Academia.
- Bendersky, Joseph, 1983, *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press.
- Bendersky, Joseph, 1987, *Carl Schmitt at Nuremberg*, „Telos“ XX, 91–96.
- Blaschke, Olaf, 1995, *Katholizismus und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich*, Diss. Bielefeld.
- Böckenforde, Ernst, 1983, ? [w:] Jacob Taubes (red.), *Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 1. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München: Wilhelm Fink Verlag, ss. 16–25.
- Gross, Raphael, 2005, *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hüsmert, Ernst, 1997, *Carl Schmitt in Plettenberg*, „Archivpflege in Westfalen und Lippe“, VI, ss. 3–6.
- Jacobson, Arthur; Schlink, Bernard (red.), 2000, *Weimar. A Jurisprudence of Crisis*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, ss. 57–62.
- Kelsen, Hans, 1927, *Juristischer Formalismus und reine Rechtslehre*, „Juristische Wochenschrift“, r. 58, nr. 23, 1927, ss. 1723–1727.
- Koslowski, Peter, 1983, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre*, [w:] Jacob Taubes (red.), *Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 1. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München: Wilhelm Fink Verlag, ss. 26–43.
- Laak, Dirk van, 2002, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen*

- Bundesrepublik*, 2. Unveränderte Auf., Berlin: Oldenbourg Akademieverlag.
- Lieberg, Godo, 1982, *Die Theologia Tripertita als Formprinzip antiken Denkens*, „*Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*“, nr. 152, I, ss. 25–53.
- Maschke, Günter, 2012, *Zum „Leviathan“ von Carl Schmitt*, [w:] Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. 4. Auf., Stuttgart: Klett-Cotta, ss. 179–215.
- Mehring, Reinhard, 2009, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München: C. H. Beck.
- Mehring, Reinhard, 1989, *Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Degels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Meier, Heinrich, 1995, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Metz, Johan, 2006, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Motschenbacher, Alfons, 2000, *Katechon oder Großinquisitor. Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg: Tectum Verlag.
- Quaritsch, Helmut, 1988, *Einleitung: Über den Umgang mit Person und Werk Carl Schmitts*, [w:] Helmut, Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum*, Berlin: Duncker & Humblot, ss. 13–24.
- Quaritsch, Helmut, 1989, *Possitiones und Begriffe*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Seitzer, Jeffrey; Thornhill, Christopher, 2008, *An Introduction to Carl Schmitt's Constitutional Theory: Issues and Context*, [w:] Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, Durham and London: Duke University Press, ss. 1–50.
- Schmitt, Carl, 1927, *Der Begriff des Politischen*, „*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*“, r. 58, nr. 1.
- Schmitt, Carl, 1928, *Der Begriff des Politischen*, „*Probleme der Demokratie. (Politische Wissenschaft)*“, ss. 1–34, Berlin.
- Schmitt, Carl, 1932, *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, München: Duncker & Humblot.

- Schmitt, Carl, 1933a, *Der Begriff des Politischen*, Hamburg: Hanseatische Verlag.
- Schmitt, Carl, 1933b, *Das gute Recht der deutschen Revolution*, „Westdeutscher Beobachter. Amtlicher Organ der NSDAP“, r. 9, nr. 108. 12. März 1933.
- Schmitt, Carl, 1933c, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der Politischen Einheit*. Hamburg: Hanseatische Verlag.
- Schmitt, Carl, 1991, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl, 1995a, *Der bürgerliche Rechtsstaat* (1928); *Der Rechtsstaat* (1935), [w:] Günter Maschke (red.), *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin: Duncker & Humblot, ss. 44–54; 108–120.
- Schmitt, Carl, 1995b, *Nomos — Nahme — Name*, [w:] Günter Maschke (red.), *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin: Duncker & Humblot, ss. 573–591.
- Schmitt, Carl, 2004a, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 2. Auf., Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl, 2004b, *Die Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl, 2008, *Römischer Katholizismus und politische Form*. 5. Auf., Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmitt, Carl, 2009, *Theodor Däubler „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. 3. Auf., Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl, 2012, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 4. Auf., Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schwab, Georg, 2008, *Introduction to Political Theology*, [w:] Carl Schmitt, *Political Theology. The Myth of the Closure of any Political Theology*, Polity.
- Skarżyński, Ryszard, 2012, *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, Warszawa: PWN.
- Wacker, Bernd, 1994, *Carl Schmitts Katholizismus und die katholische Theologie nach 1945*, [w:] Bernd Wacker, *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im*

Werk Carl Schmitts; München: Wilhelm Fink Verlag, ss. 279–295.

Wolin, Richard, 1990, *C. Schmitt, Political Existentialism, and the Total State*, „Theory and Society”, r. 19, nr. 4, ss. 389–416.

Zarka, Charles, 2005, *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt. La justification des lois de Nuremberg du 15 septembre 1935*, Paris: Presses Universitaires de France.

ABSTRACT

Article deals with the relationship between Carl Schmitt's political theory and political theology, which inherently works with the violence assumption, and the so called jewish question. Author shows the way the enemy of the political is gradually constructed on the basis of textual and doctrinal analysis. The core of Schmitt's enemy construction depends on the refusal of the philosophical tradition, which assume that all man are equal as far as they are participating in one common nature or are in actual or potential possession of reason. This refusal is the basis on which the criticism of normativism, for Schmitt in the inter-war period represented especially by jewish thinkers such as Hans Kelsen, is built to be after 1933 used in open attack on Jews as such.

KEYWORDS: Carl Schmitt, political philosophy, political theology, the political, violence, jewish question, human nature, normativism

SŁOWA KLUCZOWE: Carl Schmitt, filozofi polityczna, teologia polityczna, przemoc, kwestia żydowska, natura ludzka, normatywizm